

El orden de las cosas. Gobierno y salvación de las almas en la teología de Aquino

Mauricio Amar Díaz*

1. Es evidente que si los estudios sobre la subjetividad han tenido tanto éxito en los últimos años, es porque en esta figura se centra gran parte de la problemática que define lo que llamamos modernidad. Para bien o para mal, la defensa del sujeto tanto como su crítica pertenecen al horizonte de lo moderno y es en torno a él que se han tendido a aferrar las teorías del cambio social de los últimos dos siglos, así como también la teoría del individuo agente que habita el libre-mercado. Al remitir al sujeto a esta traza histórica determinada por el avance de la razón frente a la religión, muchas veces olvidamos, sin embargo, que el surgimiento de la subjetividad, en los términos en que los asume la modernidad –como bien enuncia Foucault en sus cursos del Collège de France- tienen mucho más que ver con una problemática teológica que con un asunto exclusivamente político (Foucault 2012: 40). O, mejor dicho –y esto es lo que abordaremos aquí- donde se encuentra precisamente en cuestión la separación casi natural que nuestro tiempo ha establecido entre la teología y la política, e incluso, entre la teología y la economía.

Foucault se refiere específicamente al teólogo del siglo XIII Tomás de Aquino, quizás el más importante de los teóricos de la Iglesia Católica, quien asume la misión de combatir en la Universidad de París a la corriente filosófica que ha infiltrado el mundo latino desde sus fronteras con el Islam. La doctrina llamada averroísmo, que tiene en su cabeza a Ibn Rushd, conocido en Occidente como Averroes, había radicalizado la ya controvertida tesis que Aristóteles levanta en *De anima* respecto al intelecto agente y que fue ampliamente difundida entre los filósofos árabes por sus traducciones de Alejandro de Afrodisia y Temistio. Al comparar Aristóteles la parte sensitiva del alma con la intelectiva, plantea que ambas reciben y se ven afectadas por su objeto, pero mientras el intelecto puede conocerlo todo, la restricción que imponen los órganos del cuerpo a la parte sensitiva del alma hacen que ésta conozca sólo parcialmente (*DA*, III, 4, 429a15-25). Por otra parte, mientras la parte sensible se ve afectada por los estímulos que provoca su objeto, de forma que se ve privada de su capacidad frente a estímulos demasiado fuertes, la intelectiva, por el contrario, frente a los inteligibles fuertes no entiende menos, sino más (*DA*, III, 4, 429b5). Finalmente, Aristóteles plantea que aquello que conocen los sentidos se da de forma combinada porque los propios órganos son igualmente compuestos, mientras que el intelecto conoce las esencias de las cosas, por lo que éste no debe ser compuesto (*DA*, III, 4, 429b10-25). Así, si bien ambos son receptivos, a diferencia de los sentidos, el intelecto no implica órganos en su receptividad. El estagirita plantea que la razón

* Doctor (c) en Filosofía, Universidad de Chile. Ponencia presentada en la 1ª Jornada Transdisciplinar de Estudio en Gubernamentalidad, septiembre de 2014, Universidad de Chile.

que justifica todas estas diferencias es que “la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable” (*DA*, III, 4, 429b5).

Averroes argumentará, ampliando la mirada de Aristóteles, que así como el intelecto agente debe ser separado, también ha de serlo el intelecto posible o material, que no cumple la función de pasar al acto el pensamiento, sino que es una forma de recepción absoluta, en la que los individuos singulares depositan sus pensamientos producidos por el paso de la potencia al acto, que se da en la conjunción entre el intelecto agente y la imaginación. Lo propio de los humanos, en tanto individuos, no sería la posesión de la intelección, sino más bien la facultad imaginativa, compartida, por lo demás, con el resto de los animales (Averroes 2004: 148). La intelección se constituye más bien en un momento de encuentro con lo común, lo inapropiable y sin embargo habitable. El humano es la especie que habita en el intelecto encontrando en él la posibilidad de pensar. El propio pensamiento se constituye así en un evento contingente, que no define la experiencia humana sino que la abre hacia la potencia infinita de la medialidad que es el intelecto material.

El averroísmo reviste un serio peligro para la teología medieval por varias razones. La primera de ellas es que la teoría del intelecto separado adquiriría verdadera consistencia en tanto fuese considerado eterno, dentro de un mundo increado, tal como lo había concebido Aristóteles. Para Averroes, que pertenece a una tradición en la que el Dios monoteísta ya está presente de forma ineludible, no existe un momento en el que éste haya creado el mundo, sino que más bien el rol divino es el de sostener ontológicamente la realidad sin poder intervenir en ella (Averroes 2006: 77-186). Dios queda reducido, de esta forma a un rey que no puede gobernar, tal como Aristóteles concebía el motor inmóvil que se ubicaba fuera del tiempo y el espacio. El propio humano, de hecho, puede devenir Dios en tanto a través del intelecto se le abre la posibilidad de alcanzar la plena felicidad (Averroes 2004: 160) y la perfección (Gagliardi 2002: 31).

Sin creación del mundo y con la promesa de una felicidad alcanzable en la tierra y no en el más allá, el averroísmo logró introducirse en las facultades de filosofía cristianas, llegando a ser condenados aquellos que enunciaran sus principios en 1270 y 1277. Aquino se convirtió en uno de los adalides de la lucha de la teología por salvar el lugar de Dios en la creación, y para hacerlo debió integrar a Aristóteles, prohibido por siglos en el cristianismo, al propio núcleo del pensamiento teológico. Un Aristóteles que debía, sin embargo, sufrir ciertas modificaciones que no podían, además, pasar por alto la existencia del averroísmo. El problema del intelecto separado será enfrentado por Aquino bajo dos miradas plenamente articuladas. La primera guarda relación con la salvación del alma individual, en tanto si el intelecto es común y eterno ¿cómo sería posible la identificación del alma particular el día del juicio? Por cierto, aquí se produce una primera ruptura con el aristotelismo, en tanto el alma para Aristóteles no puede existir sin el cuerpo, siendo, por ello finita. Para que exista un destino humano más allá de la vida es necesario que una parte, al menos del alma, sobreviva a

la muerte y ésta es –para Aquino- nada menos que la parte inteligible, que se aparta de toda condición sensible con la que comparte un cuerpo en la vida terrenal. Pero también se produce aquí una interpretación del propio pasaje en que Aristóteles enuncia la incorruptibilidad del intelecto agente. Aquino dirá respecto al carácter separado del intelecto que:

“El género diverso consiste por lo tanto en el hecho que el intelecto parece ser algo perpetuo, mientras las otras partes del alma son algo corruptible. Y porque corruptible y perpetuo no parece que puedan pertenecer a una única sustancia pareciera que sólo ésta entre las partes del alma, es decir el intelecto, puede ser separado, no por cierto del cuerpo como interpreta el Comentador en modo distorsionado, sino de las otras partes del alma, no pudiendo pertenecer a una única sustancia del alma” (D’Aquino 2008: 61).

El intelecto representa la parte del alma que sobrevive a la muerte, pudiendo de esa manera el hombre alcanzar la *visión de Dios*, que a su vez es pura intelección. Se establece así una distinción entre intelecto y cuerpo similar a la de forma y materia, sólo que el alma intelectual, propiamente humana, no sería una forma de la materia del cuerpo sino del propio cuerpo humano. Esta transformación de la filosofía aristotélica es la que introduce una separación insalvable al interior de la especie, separación que incidirá profundamente en la filosofía moderna. El hombre tomista es un ser dividido en una parte tangible y otra inteligible de manera que la forma de este ser se encuentra ligada a la materia y al mismo tiempo separada de ella, “ciertamente en la materia de acuerdo al ser que le da al cuerpo [...] pero separada de acuerdo a la facultad que es propia del hombre, esto es, por el intelecto” (D’Aquino 2008: 85).

Pero existe una segunda razón, mucho más mundana que tiene una implicancia fundamental para los estudios sobre la gubernamentalidad contemporánea. Si el intelecto es de todos y uno sólo –piensa Tomás-, deberá ser, necesariamente, sólo uno también el sujeto que entiende y uno sólo el sujeto que desea, eliminando toda diferencia entre los hombres, junto con su libre voluntad individual. La voluntad para Aquino se vuelve así inseparable del pensamiento, pero en última instancia la voluntad in-corporizada individualmente se encuentra determinada por la fuerza de la Ley. Esta determinación no designa una constante prohibición, sino que hace proliferar una subjetividad creadora, capaz de forjarse por sí misma un destino, pues el hombre punible es aquel que ha optado por un camino que no depende de las generaciones que lo han antecedido, sino de la originalidad de su acción voluntaria.

Para Aquino si no es el propio hombre el que lleva a cabo el pensamiento, se vuelve imposible toda ética y toda *polis*, en otras palabras, toda Ley (Coccia 2007: 336): “sustraída de hecho a los hombres la diversidad del intelecto –dice Aquino-, la única entre las partes del alma que aparece incorruptible e inmortal, se sigue que después de la muerte no resta nada del alma de los hombres sino una única sustancia intelectual; y así se elimina la atribución de los premios y de las penas y de la diversidad que le distingue” (D’Aquino 2008: 53). Asimismo, si el intelecto es separado, la voluntad habría de estar en él y no en el hombre, y así éste “no será dueño de

sus actos, ni ninguno de sus actos sería loable o vituperable: ello significa arrancar los principios de la filosofía moral” (D’Aquino 2008: 138).

La refutación a Averroes por parte del teólogo tiene el mérito –como bien dice Esposito- de concentrar en pocas palabras la entera cadena de consecuencias negativas que tendría el averroísmo para la tradición teológico-política. “No es exagerado sostener que, tomada en su sentido más radical, tal teoría rompe la relación de implicación entre ética y derecho centrado en el dispositivo de la persona”, la cuál implica no sólo “la inherencia del intelecto al compuesto metafísico de alma y cuerpo, sobre el que se basa ya la tradición cristiana ya su secularización moderna, sino también aquel mecanismo de apropiación de cada uno contra sí mismo que lo hace dueño de sus propios pensamientos y de sus propios actos” (Esposito 2013: 161).

La Ley, entonces, se encuentra profundamente vinculada a la salvación del alma en esta vida, para prolongarla en una posterior pero, además, asegura el libre albedrío terrenal. Sólo porque se es humano y punible individualmente el humano tiene verdadera posibilidad de tomar elecciones y comportarse racional y moralmente en su camino hacia la salvación. En este sentido, “la pertenencia exclusiva del pensamiento al propio sujeto –la subjetividad del pensamiento- constituye el presupuesto noético de un orden jurídico que sujeta al individuo pensante volviéndolo sujeto de ley. De este modo una cuestión técnicamente gnoseológica adquiere una inmediata relevancia política” (Esposito 2013: 164). Lo que teme Aquino, sin duda, es la destrucción de la civilidad construida a partir del imperio de la relación entre Ley y voluntad, es decir que, de acuerdo a lo expuesto hasta aquí, si el averroísmo plantea un problema político-ético fundamental no es porque un grupo de selectos filósofos puedan, a fin de cuentas, conocer la verdad a lo largo de un extenso proceso de aprendizaje; lo es porque el propio aprendizaje significa participar de lo común, y ello ocurre cada vez que se piensa. En otras palabras, mientras para Aquino el acto de pensamiento reafirma la existencia y solidez de un sujeto que se encamina hacia la salvación, para Averroes cada acto de pensamiento es una exteriorización del alma que pone en cuestión completamente la idea de un intelecto que se pueda poseer. La Ley, desde esta perspectiva puede ser pensada como un dispositivo de captura de la potencia, la que se lleva a cabo por medio de la supresión de aquello que es común a todos los seres humanos y la introducción de la figura de un yo punible y controlable, coincidente con un cuerpo individual.

2. El hombre, de cualquier manera, no puede ser comprendido en Aquino sin atender a su relación con el orden de las cosas. Una de las acepciones de la palabra «orden» en el teólogo es la de ser un principio práctico de las actividades humanas. Aquí aparece un asunto fundamental para comprender cómo la perspectiva tomista determinará profundamente la mirada sobre la acción en el Occidente moderno: las acciones humanas se conducen de acuerdo a un orden natural de las cosas, pero aquello es mucho más un asunto pertinente al derecho que a la biología, en tanto es bajo éste ordenamiento que debe gobernarse la razón y

conducirse el imperio. El derecho debe adecuarse, por tanto a esta organización natural, de forma que la vida práctica sea el reflejo de ella, análogamente a la relación que sostienen las criaturas con Dios. Si el cosmos es un orden teocéntrico, en analogía, el orden entre las criaturas debe adecuarse de tal forma que en su distribución se reconozca la disposición original donde Dios es el principio ordenador.

“Ahora –dice Aquino en *De regno-* en todos los casos donde las cosas son conducidas hacia un fin es posible proceder en más de una dirección, por lo que es necesario para ellas tener algún principio guía. De forma que el debido fin pueda cumplirse adecuadamente [...] Pero los hombres pueden proceder hacia tales fines de diferentes formas, como la diversidad de los esfuerzos y actividades humanas muestran. El hombre necesita, sin embargo, ser guiado hacia su fin” (Aquinas 2002: 5).

La unidad formal, entonces, del orden teocéntrico, consiste en una disposición del hombre hacia su fin particular, lugar en el que interviene de modo decisivo la moral. Ésta –dice De Silva Tarouca- “consiste en la ejecución del orden que está en el intelecto y en la voluntad de Dios” (De Silva Tarouca 1937: 377), siendo la moral la ejecución misma del plan divino en la forma de actividad humana. El hombre debe comportarse de acuerdo al plan divino como manera de alcanzar su propia perfectibilidad, evitando todo exceso de autonomía corporal en tanto ésta conduce a la esclavitud, es decir, el hombre ha de comportarse alejándose de todo aquello que signifique guiarse por los deseos de su cuerpo.

En tanto sabiduría y bondad absoluta, Dios es modelo de organización pero no un actor permanente de esa organización. Si las cosas participan del ser de Dios en tanto criaturas, también en ellas debe existir un principio de orden propio que las relaciona. Una suerte de autonomía organizativa u orden *ad invicem* que depende ontológicamente de la divinidad (De Silva Tarouca 1937: 355) que en su perfección debemos llamar *bonum ordinis*, único fin universal –trascendente e inmanente a la vez- capaz de asegurar una ciencia y una moral objetivas, que Aquino opone a escuelas como el dualismo relativista (donde el mundo carece de sentido) o al monismo de la identidad (donde el sentido del mundo es la esencia divina). La única fórmula verdaderamente científica para conducir la vida se encuentra, de esta manera, en el orden, donde hay unidad real entre realidades diversas (De Silva Tarouca 1937: 356). Es importante tener en cuenta que el orden divino en Aquino, es decir, la disposición de las cosas de acuerdo a la voluntad inteligente y trascendente de Dios, se articula en un complejo equilibrio entre desigualdades. En la *Suma teológica (Ia 96)* Tomás objeta una idea en boga durante el medioevo respecto a la igualdad de los hombres en estado de inocencia. Recordando que Gregorio de Niza establecía que “Donde no pecamos, somos todos iguales”, Aquino responderá con su visión particular del orden, inspirada en el agustinismo: “Está dicho en *Romanos 13:1* que las cosas que provienen de Dios están ordenadas. Pero el orden parece consistir especialmente en disparidad; porque Agustín dice «Orden es la disposición de las cosas iguales y desiguales de tal forma de dar a cada una su propio lugar». Por lo tanto, en el estado primitivo, en el cuál todo era completamente adecuado, ha debido haber

disparidad” (Aquinas 2002: 1-2). Es necesario –continuará diciendo Tomás- que se reconozca la disparidad en la naturaleza, tal como podemos evidenciar en la distinción sexual o en las edades, así como también en la virtud y el conocimiento o en la condición corporal y de salud. La disparidad de la naturaleza no debe ser, para el teólogo, fuente de desarticulación de la vida, sino al contrario, es el elemento en el que ésta se sustenta.

Lo que vemos en Aquino, entonces, es la confluencia perfecta entre un programa teológico y uno de carácter moral y político, en el que el dispositivo del sujeto funciona como organizador de la libertad humana, al tiempo que es la impresión en el cuerpo individual del orden emanado de la voluntad divina. Es importante atender a esta dialéctica particular entre libertad individual y sometimiento a la Ley divina, pues en gran medida el paradigma gubernamental de nuestra época encuentra sus cimientos en este tinglado de conceptos teológico-políticos. La idea fundamental de que gobierno divino y autogobierno cognoscitivo de la naturaleza por parte de la criatura coinciden en la libertad, será expresamente evocada siglos después cuando el capitalismo reivindique la necesidad de conocer y dejar actuar la naturaleza de las cosas (Agamben 2008: 233).

Bibliografía

- Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes). (2004). *Sobre el intelecto*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2008). *El reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Aquinas, Th. (2002). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles. (2010). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Averroè. (2006). *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*. Torino: UTET.
- Coccia, E. (2007). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- D'Aquino, T. (2008). *Unità dell'intelletto. Contro gli averroisti*. Milano: Bompiani.
- De Silva Tarouca, A. (1937). *L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. *Revue néo-scholastique de philosophie*, 55, 341-384.
- Esposito, R. (2013). *Due. La machina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Foucault, M. (2012). *La hermenéutica del sujeto*. México D. F.: FCE.
- Gagliardi, A. (2002). *Tommaso D'aquino e Averroè. La visione di Dio*. Catanzaro: Rubbettino Editore.